

SEXUALIDAD, ILEGITIMIDAD Y ETNICIDAD EN LA FRONTERA HISPANOAMERICANA

Raquel Gil Montero¹

Resumen: En este artículo analizamos la evolución de los bautismos de hijos considerados ilegítimos entre españoles, mestizos e indígenas en la frontera sur de la actual Bolivia, entre 1790 y 1920. Contrariamente a lo supuesto, este indicador muestra más semejanzas que diferencias entre los distintos grupos socio-étnicos. Nuestro análisis explora las razones de este resultado desde tres perspectivas: la conformación de la frontera con los llamados “indios de guerra” -los chiriguano-, la distancia cambiante pero siempre presente entre la norma y la práctica, y las apariencias.

Palabras clave: ilegitimidad - frontera - siglo XIX

Abstract: This article analyzes the development of the baptisms of illegitimate Spanish, indigenous and mestizo's children on the southern frontier of today's Bolivia, between 1790 and 1920. It comes as a surprise that this indicator shows more similarities than differences among the mentioned socio-ethnic groups. Our analysis explores the reasons of this result from three perspectives: the changes in the frontier the population under study had with the war like indigenous -the *chiriguano*-; the distance between norms and practices; and the public appearances of the actors.

Key words: Illegitimacy - Frontier - Nineteenth Century

1. Introducción

La existencia de altos porcentajes de ilegitimidad en América ha sido puesta de relieve en diferentes trabajos, que destacan, sobre todo, el contraste con el caso europeo (Mateo, 1996). Aunque en ambos continentes hay una distancia considerable entre las normas y las prácticas y una heterogeneidad que hace muy difícil las generalizaciones, hay un cierto consenso en considerar esta diferencia incluso como una característica muy difundida, aunque con sus variaciones al interior de cada continente.

1. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET), en el Instituto Superior de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Tucumán. Agradezco los comentarios de Judith Farberman, Roxana Boixadós, Jon Mathieu, David Reher, Nicolás Sánchez Albornoz y Hernán Otero a una versión preliminar del trabajo, que fue presentada en el VII Congreso ADEH en Granada, España.

Una de las explicaciones de la existencia de estos altos índices de ilegitimidad en el caso americano, fue la de las condiciones en las que se movieron los primeros europeos. La vida cotidiana en este nuevo escenario les presentó a los conquistadores distintas posibilidades de las que muchos se aprovecharon. La práctica indígena de sellar alianzas a través de la oferta de mujeres, juntamente con la enorme disparidad de sexos en la inmigración hispana temprana, y la lejanía de los centros de poder peninsulares, incrementaron el abanico de posibilidades dentro de la propia sociedad cristiana de tener comportamientos “desordenados”. Por ello se dice que estos hombres fueron tanto conquistadores del territorio americano como de sus mujeres (Gruzinski, 2000: 83; Mc Caa, 1994).

El escenario inicial se fue modificando con el tiempo, no sólo por el avance y la consolidación de las áreas conquistadas, sino porque la misma sociedad colonial fue cambiando. La situación en las fronteras de guerra habitadas por indígenas no dominados, sin embargo, recrea algunos aspectos de estos primeros momentos, aunque en un contexto histórico diferente. Las fronteras eran con frecuencia espacios con escaso control del estado, de prácticas culturales muy diferentes a las cristianas, y estaban habitadas por lo general por una mayoría de hombres y escasas mujeres.

Esta situación se refleja en un caso muy estudiado al sur del continente americano para el siglo XIX, período central de nuestro análisis: la frontera bonaerense en la actual Argentina. Las investigaciones muestran que efectivamente en esta región la tasa de ilegitimidad era elevada². La visión de los viajeros, de los extranjeros, así como la de algunos habitantes de las Pampas destacan la liberalidad de las costumbres y acentúan los contrastes con Europa. Sin embargo, trabajos de investigación que situaron a la familia en el centro de sus preocupaciones pusieron de manifiesto que la elevada ilegitimidad no se debía tanto a un comportamiento anómico y caótico, sino que era el producto de una coyuntura de poco control eclesiástico y muchas migraciones fundamentalmente masculinas. En esta frontera la disminución de la ilegitimidad a lo largo de aquel siglo podría atribuirse a un conjunto de factores entre los que se destacan el aumento del control de la iglesia sobre los matrimonios, la estabilidad de los otrora territorios de frontera y en menor medida los cambios en las pautas culturales consecuencia del alto flujo de migrantes europeos.

Fue en parte sobre estas hipótesis acerca de los factores que influyeron en la ilegitimidad que trabajamos en otro territorio incluyendo una variable que nos parecía importante y que es mencionada para otros casos en América: la etnicidad. Analizamos la frontera de Padcaya, una parroquia del sur de Tarija (hoy Bolivia) que limitaba con la llamada *cordillera chiriguana*, territorio que fue conquistado recién hacia fines del siglo XIX. Nuestra hipótesis inicial fue que

2. La tasa era significativamente inferior a la de Paraguay, el Caribe y América Central, donde alcanzaba niveles que iban entre el 50 y el 80%. Las causas de esta elevada ilegitimidad son múltiples y difieren en cada región. Para una síntesis cf. Potthast (1998).

mientras Padcaya fuera frontera de guerra, la ilegitimidad sería mayor y serían menores las diferencias entre las etnias como una consecuencia de las presiones por la guerra y del menor control relativo (que a veces se hacía *ex profeso* para promover la migración a los lugares conflictivos donde nadie quería ir). Por el contrario, a medida que se avanzara en la conquista de nuevas tierras y la parroquia estuviera alejada del borde de guerra, disminuiría la ilegitimidad por un lado y por otro se incrementarían las diferencias interétnicas bajo el supuesto que la sociedad retomaría el control de sus miembros pero en forma diferente según los estamentos³. En esta evolución del indicador participarían, también, los cambios que introdujo el Estado después de la independencia. El resultado que obtuvimos avala tíbiamente estas hipótesis, con diferencias poco significativas tanto interétnicas como a lo largo del tiempo. En rigor se podría afirmar que la ilegitimidad revela en Padcaya mucho mejor las *semejanzas* que había entre las etnias que sus diferencias.

Etnicidad, moral cristiana y frontera parecen ser en nuestro lugar de trabajo –en el que la migración fue escasa– las claves explicativas de un resultado no esperado. En este artículo proponemos encontrar respuestas a estas semejanzas recorriendo los caminos de las normas, de las prácticas y de lo que hemos considerado como uno intermedio, el de las apariencias. En las apariencias y en los discursos sobre las apariencias confluyen aspectos no escritos de las normas, visiones de lo que debería ser pero parece que no es, exacerbación de los “defectos” ajenos que los modifican hasta hacerlos casi irreconocibles si los contrastamos con las prácticas. Las apariencias, finalmente, pueden ser un camino para entender esta supuesta paradoja de semejanzas en prácticas muy personales en un mundo que se supone de grandes contrastes morales.

2. La región de estudio: Padcaya

Actualmente Padcaya es la primera sección de la provincia de Aniceto Arce, en Tarija, Bolivia (ver mapa al final del texto). En el pasado su extensión era un poco mayor ya que comprendía la totalidad de Arce más el actual municipio de Los Toldos, en Salta, Argentina. Durante el período colonial la denominada parroquia de Padcaya fue extendiendo su jurisdicción poco a poco hacia el oriente y hacia el sur, donde estaba la frontera de guerra.

Todavía es difícil identificar las etnias originarias de los valles tarijeños y es probable, incluso, que su población haya sido planificada antes de la llegada de los europeos por los Incas para contener el avance de los indios de guerra (Presta, 1995). Sobre esta población se asentó en el período colonial otra también

3. La hipótesis está fuertemente basada en la noción de “costumbre” de E. P. Thompson (1995:122), que el mismo autor vincula con el concepto de “habitus” de Bourdieu. Mucho más que las leyes era el entorno vivido el que se modificaba según las coyunturas, en particular ante la presencia de la guerra, y del mismo modo era la sociedad local la que redefinía los controles una vez que esta coyuntura se modificaba y la frontera bélica se alejaba.

diversa, integrada por españoles, mestizos y afromestizos que llegaban atraídos por sus cualidades climáticas y por su fertilidad. La frontera de guerra estaba habitada por los chiriguano, pueblos de la familia Tupí-Guaraní, de origen amazónico. En esta región el borde chiriguano era poco denso, y estaba presionado por otros grupos de origen chaqueño: mataguayos, vejoces y tobas, enemigos tanto de los chiriguano como de los españoles. Esta circunstancia permitió una mayor frecuencia de tratados de paz y una relativa convivencia entre cristianos e “infieles”.

El borde de guerra, sin embargo, era en todas partes permeable y cumplía muchas otras funciones, como por ejemplo la de abastecimiento mediante compra o intercambio tanto de bienes como de esclavos, la de ser refugio para algunos miembros de la sociedad española en momentos de conflicto, etc. El siglo XIX, período central de nuestro análisis, fue el siglo de avance sobre esta frontera (Teruel, 1999; Susnik, 1968; Comajuncosa, 1993). A diferencia de otros espacios, este avance no se dio en Padcaya a partir de fuertes ni misiones. Desde fines del siglo XVIII encontramos indicios de ocupación de este espacio (bautismos y defunciones de cristianos), aunque muy esporádicos. La utilización progresiva del territorio para actividades relacionadas con la ganadería fue la forma principal que tuvieron los españoles de ir empujando sus bordes, lenta pero inexorablemente. Fue recién hacia fines de la década de 1830 que los registros parroquiales comenzaron a ser más constantes y abundantes, como si la población finalmente se estuviera estableciendo y se hubiera podido avanzar sobre la frontera indígena. Los conflictos se trasladaron al norte y al oriente y la ocupación comenzó a ser más efectiva.

Lamentablemente no contamos con ningún censo hasta el año 1900, por lo que no podemos conocer ni la evolución de la población, ni la relación de masculinidad –un aspecto muy importante de las fronteras–. Los padrones de tributarios de fines del siglo XVIII censaron un porcentaje minúsculo de la población, por lo que no se pueden utilizar como referencia. Sólo contamos con las cifras correspondientes al período final de nuestro análisis, 1900, momento en el que su población superaba los 8600 habitantes y era equilibrada con relación a los sexos. Las actividades principales eran la ganadería (predominaban las vacas, aunque había también algunas ovejas) y la agricultura. En términos generales la población local era rural, con pocas diferencias de clase, aunque había algunos propietarios de haciendas trabajadas por indígenas. No había ningún centro urbano, sino sólo pequeños poblados y población rural dispersa.

Analizamos los bautismos de Padcaya por década, etnia y condición en el período 1790-1920 (un total de 32571 casos). Dentro de este largo período podemos destacar tres momentos que presentan leves diferencias entre sí (ver gráfico 1). La primer etapa, entre 1790 y 1840, muestra una diferencia muy pequeña entre las etnias: todos los porcentajes de bautismos de hijos ilegítimos se mantienen dentro de un rango que va desde 19% a 26%. El segundo momento, que llega hasta la década de 1870, se caracteriza por una disminución del porcentaje de hijos ilegítimos en todas las etnias, pero en algunas más

que en otras, por lo que comienza a haber una diferencia interétnica más marcada. En la década de 1880 empiezan a ser importantes los bautismos de etnia no especificada, que son los únicos a partir de la década de 1890. Este es el tercer momento, que comienza en los 1880 y continúa hasta el final de la serie. Se caracteriza por el retorno a los mismos valores que el comienzo del período (en torno al 23%) con un incremento claro en 1910 y 1920.

Las diferencias encontradas entre las décadas iniciales de nuestra serie y las de 1850 y 1860, se inscriben a favor de la hipótesis planteada acerca de la relación entre frontera e ilegitimidad. Como señalamos, hasta los años 1840 dicha frontera estaba ubicada dentro de la parroquia. Se puede pensar, por ello, que sus habitantes vivían con la presión que significaban las levas para las incursiones a la *cordillera*, y las invasiones chiriguanas. Al alejarse la frontera, en torno a 1840, los índices de ilegitimidad en todas las etnias descienden y se acrecientan las diferencias, como si cada grupo de esta sociedad estamental heredada de la colonia, controlara con mejores posibilidades a sus miembros. Estas diferencias, sin embargo, no se sostienen en el tiempo. Se podría argumentar que el siglo XIX no es la colonia, que desde la independencia (1825) comenzaron a operar sobre la sociedad otros mecanismos diferentes, los del Estado Nacional en formación. Es verdad, aunque también lo es que en la actual Bolivia continuaron las identificaciones según etnias -de origen colonial- hasta la década de 1880 por lo menos, diferenciaciones que se observan en los registros parroquiales, en los tributos, en la persistencia de los servicios personales entre los indios y en las revisitas. Pero no deja de ser cierto, también, que es un siglo de transición, en el que algunas categorías, como las étnicas, se heredaron pero también se fueron transformando.

Sin embargo, aunque existen diferencias entre las etnias, lo más significativo de estos resultados, como ya anticipamos, es que no son demasiado marcadas⁴. Es sobre este punto que trabajaremos en los apartados siguientes.

3. El comportamiento ideal

“Cada hombre es, en ciertos aspectos, como todos los demás hombres, como algunos otros hombres, como ningún otro hombre”⁵.

La sociedad colonial se encargó con mucho énfasis de conservar las diferencias sobre las que se basaba el dominio español, aunque también de borrar las que se relacionaban con la moral y las buenas costumbres. El modelo familiar a seguir era el cristiano, modelo que nos dedicaremos a analizar

4. En la parroquia de la Santa Veracruz (ciudad de México) el porcentaje de bautismos de hijos ilegítimos en la década de 1780 era de un 20,3% para los españoles, un 18,9% los mestizos, un 17,2% los indios y un 24,1% los mulatos (Gonzalbo, 2001: 174). La escasa diferencia interétnica en los resultados no es privativa de nuestro lejano lugar de la frontera.

5. Kluckhohn y Murray (1949: 35) citado en Green (1999: 25).

parcialmente en este apartado, buscando aquellos aspectos percibidos como diferencias.

La iglesia tuvo una presencia indiscutible en la sociedad colonial normándola, con resultados y con una efectividad variable. Su importancia se puede ver reflejada en el espacio que le dedican los estudiosos de la familia en América Latina. Por el contrario, la iglesia no es un actor de tanto peso en los estudios europeos modernos. Su importancia parece mucho más relevante en la Edad Media, momento en el que reformularon algunas normas de parentesco europeas, medidas que generaron enorme revuelo pero que lograron afianzarse a lo largo de los siglos (Goody, 1986). Se podría decir que en algunos aspectos su papel fue análogo en América al que tuvo en la Europa tardo medieval, por lo menos con relación a las numerosas etnias indígenas e incluso con relación a los esclavos africanos, a quienes intentó imponer nuevas formas familiares y de concepción del parentesco. Todo esto en un contexto de dominio colonial, por cierto, diferente al europeo. Por otra parte la sociedad española no se comportaba como un bloque homogéneo, sino que por el contrario venía (sobre todo en la colonia temprana) de diversos procesos de ajuste que se estaban llevando adelante en Europa. La iglesia en América debió evangelizar, entonces, a los indios, pero también fijar algunos valores morales entre los españoles que llegaban con prácticas tradicionales muy arraigadas y recién extirpadas (o en proceso de serlo) como la barraganía (Mc Caa, 1994: 18-19).

Dentro de los múltiples aspectos que se pueden trabajar con respecto a la iglesia y la familia, nos hemos centrado en uno que ya Goody (1986) y luego Bestard (1998) habían considerado como muy extraño a la luz del conjunto de religiones del mundo: la sacralización del celibato y de la virginidad, sacralización que sólo comparte con muy pocas más, entre ellas con el budismo. Por el contrario, en nuestra área de estudio ninguno de los grupos principales de indígenas parecía darle importancia a la virginidad ni considerar al celibato como algo deseable. Como para muchas otras sociedades no cristianas, lo importante era la reproducción, la fertilidad⁶. Fue por ello que trabajamos sobre las diferencias en torno a la sexualidad, en sus formas diversas, en sus consecuencias sobre la reproducción, y en su influencia en la formación de la familia.

a) El mundo hispano

Para el cristianismo la castidad se considera como el estado ideal. Y aunque se refiere fundamentalmente a los religiosos, el modelo monástico va a influir fuertemente en los ideales de hombre y de mujer en occidente. Mientras más cerca se está de la castidad, más se acerca uno al ideal. De esta concepción deriva el énfasis puesto en la castidad prematrimonial, en la sexualidad procre-

6. La importancia de la fertilidad de las mujeres está presente también en las sociedades campesinas rurales de Europa (Laslett, 1987). Bjerg (2004) destaca que la mayor diferencia con la frontera de Tandil (Buenos Aires) es que aquellas relaciones en Europa terminaban en la mayor parte de los casos en matrimonio, cosa que no ocurría en Tandil.

ativa, en el peso de la virginidad dentro del concepto de honor femenino y en el comportamiento esperado de hombres y mujeres. Al menos en el sur de España parece haber sido significativo el peso de estas nociones (Rowland, 1988)⁷.

Para los que no optaban por la castidad, los impulsos sexuales debían canalizarse dentro del matrimonio cristiano, lo que no significaba que en este espacio se gozara de entera libertad. Fue sobre todo después del siglo XII que la iglesia se encargó de regular intensamente una gran cantidad de aspectos de la vida privada, sobre todo los relacionados con la sexualidad y con la vida matrimonial. Se impuso el modelo de la indisolubilidad de los lazos y el de la monogamia. La obsesión por la sexualidad se refleja claramente en uno de sus principios: un solo contacto carnal le confería a la unión de la pareja su carácter de indisoluble. Las relaciones sexuales entre los esposos debían orientarse a la procreación y debían ser castas. En el Concilio de Trento (1545) se expresa claramente la supremacía del estado de castidad frente al matrimonial y se confirma la centralidad de las relaciones sexuales en la conformación de la pareja.

¿Cómo se enseñaban estas normas en los Andes? Hacia fines del siglo XVIII se reimprimió un catecismo temprano que era usado para la evangelización de los indígenas. La cita que transcribimos se refiere a este ideal de castidad que hemos descrito, y al matrimonio legítimo como remedio para los impulsos de la naturaleza:

“El estado y manera de vivir, hermanos míos muy amados, que tienen y profesan los sacerdotes y padres y religiosos varones y mujeres religiosas de no casarse, ni tener ayuntamiento carnal hombre con mujer es más alto, más perfecto y en alguna manera imita a los ángeles del cielo [...] Más Dios nuestro señor que quiere que todos los hombres se salven no forzó a nadie al estado de continencia antes ordenó otro estado también santo y bueno que es el de casados con matrimonio legítimo: en el cual estado pueden muy bien salvarse los hombres y mujeres”⁸.

Como contracara de este ideal, en el catecismo se exponían algunas de las características de lo que se sostenía era el comportamiento sexual indígena, uno de los aspectos centrales a tratar en la cristianización. De hecho fue uno de los temas que más obsesivamente se deja ver en el discurso de las autoridades eclesiásticas residentes en la región andina, junto con las borracheras y la hechicería. Las referencias a las prácticas que se consideraban propias de los indios y que mostraban una conducta “desarreglada” son muy frecuentes y se

7. En Lavrin (1991) se pueden ver numerosos ejemplos de lo flexibles y complejos que son estos códigos de honor aún entre *españoles*.

8. Fondo de la John Carter Brown Library, en adelante, JCB. *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas: conforme a lo que se proveyó en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583*. Mandado a reimprimir por el Concilio Provincial del año de 1773. En la oficina de la calle de San Jacinto, pp. 185-187.

centran en la sodomía, la falta de continencia sexual, las parejas múltiples, el incumplimiento de las prohibiciones dadas por el parentesco, y la masturbación, entre otras.

“La sexualidad se vuelve responsable de todos los males” (Simonnet, 2004: 59), o al menos de gran parte de ellos. Incluso la conquista de los indígenas fue justificada en el catecismo como una de las consecuencias de su comportamiento inadecuado⁹. El pecado, pero sobre todo el pecado de la carne, fue el motivo por el cual Dios permitió que los indios fueran dominados por otros pueblos. Y la principal característica que asocia a este pecado con las borracheras, otra práctica muy criticada y frecuente en los Andes, es la falta de contención.

Dentro del proceso de imponer las normas en esta sociedad indígena vista como desordenada, probablemente el momento de la confesión haya sido uno de los más complejos y delicados. El acto de la confesión implicaba reconocer en primer lugar el pecado y luego expresarlo, hacerlo verbo. En este acto se podría evaluar la eficacia de la evangelización. Es probable que muchos pecados no se hayan confesado con la consciencia de que al expresarlos se iba a castigar al pecador. Otros, quizás, no hayan sido siquiera considerados pecado por los pecadores. Consciente de esta situación, Iván Pérez Bocanegra escribió a comienzos del siglo XVII un largo instructivo para los confesores, con un listado de preguntas sumamente detalladas¹⁰. Bocanegra partía del supuesto de que los indios no se sabían confesar, y que además pasaba tanto tiempo entre una confesión y otra que se olvidaban lo que habían hecho. Así, para que no se pasara por alto ningún pecado, elaboró una extensa lista de la que tomaremos las referencias vinculadas a la sexualidad.

El confesionario de Bocanegra fue escrito en el siglo XVII, siglo que marca, para Foucault (1996:140), el “nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos de decencia, evitación obligatoria del cuerpo, silencios y pudores imperativos del lenguaje”. Poco a poco, para este autor, se va velando el lenguaje despojado de hablar del sexo que tenían los manuales medievales y aún otros más tardíos. Se recomienda a los confesores una mayor discreción, pero esta discreción no significa dejar de hablar de sexo, sino por el contrario, convertir el deseo en discurso.

Bocanegra es explícito, detallista, minucioso. Y aunque al final de la larguísima lista de los pecados de la carne que hombres y mujeres podían cometer dice que se contiene para no ofender los castos oídos de los confesores y de los lectores, su manual parece estar más encuadrado en lo que Foucault considera como un hablar despojado. Algunas de las preguntas de Bocanegra parecen haber estado basadas en su experiencia de confesión entre los indios. Nos refe-

9. JCB *Tercero Catecismo...* citado, p. 347.

10. JCB: *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos de Bautismo, Confirmación, Eucaristía y viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio con advertencias muy necesarias*. Por el Bachiller Iván Perez Bocanegra, Presbítero. Impreso en Lima 1631.

rimos, por ejemplo, a las que tienden a descubrir prácticas orientadas a mejorar la capacidad para los actos sexuales, prácticas por cierto opuestas al concepto de contención y castidad:

“Has te sahumado con huanarpu para tener más veces parte con mujeres? Has te sahumado con chutarpu o sutarpu para hacerte impotente y no engendrar hijos en tu mujer? Has te sahumado con huallaquita para tener mas potencia para pecar con mujeres? Has te untado o refregado tus partes secretas con ciertos gusanillos llamados sucama para mas efecto?”¹¹

Otras preguntas son mucho más difíciles de pensar como surgidas de su experiencia entre los indios, sino que parecen haber salido más bien de su formación eclesiástica, de su propia cultura:

“Has llegado a tu mujer con ánimo que llegaras a ella aunque no fuera tu mujer? Has llegado a tu marido con ánimo que llegaras a el aunque no fuera tu marido? [...] Estando con tu mujer en el acto, has puesto el pensamiento deliberadamente en otra mujer? O has dormido con tu mujer pensando que es mujer de otro?”¹².

En rigor y a partir de sus preguntas resulta difícil pensar que hubiera pecados específicamente indígenas en estas prácticas contrarias a rechazar la tentación de la carne. Más bien pareciera que Bocanegra une en su manual el conocimiento empírico que tenía de los Andes, con el de la “naturaleza humana”, puesto que aparentemente consideraba que en algún punto la tentación de la carne se parece en todos los hombres, está inscrita en ese espacio en el que cada hombre es -en ciertos aspectos- igual a los demás hombres. Para este autor lo que marca la diferencia no es la existencia de estos impulsos, sino la importancia que se le otorga a algunas acciones, el significado que ellas tienen y la voluntad de no pecar, de permanecer casto.

Y si volvemos a insertar las prédicas de Bocanegra en el discurso más general de la iglesia, encontramos que es, efectivamente, la falta de control, de contención, de dominio, lo que diferencia a los hombres de las bestias. Estos desbordes existían en el mundo europeo cristiano, como es casi obvio señalar. Sobre todo estaban presentes dentro del mundo campesino, muchas veces despreciado por entregarse al desenfreno, lo que por otra parte justificaba el desprecio y la servidumbre (“si son esclavos de la carne, merecen ser esclavos de los señores”)¹³. ¿Dónde radica la diferencia entre estos desbordes y los desbordes americanos? Aunque la abstinencia no era una regla en el mundo europeo, sin embargo, el matrimonio era central: sexualidad y matrimonio están ligados¹⁴.

11. *Ritual...*, citado, p. 222.

12. *Ritual...* citado, p. 225.

13. Jacques Le Goff, en Dominique Simonnet, (2004: 59).

14. Jacques Solé, en Simonnet (2004: 75), Bjerg, 2004.

b) La república de los indios

Cuando los españoles llegaron a América encontraron “toda una variedad de normas sexuales autóctonas que comprendían la definición estricta de la moral sexual, como en las sociedades azteca e inca, y menos severa entre muchas comunidades de Centro y Sud América.” (Lavrin, 1991: 16). Es difícil reconstruir estas normas para cada una de las sociedades indígenas del pasado por la escasez de fuentes adecuadas y mucho más en una región como la nuestra de la que poco se conoce y cuya composición étnica era tan compleja. Con el riesgo de pecar por simplificación de la realidad, hemos recurrido a fuentes tanto históricas como etnográficas que incluyen poblaciones de las tierras altas y de las yungas, como punto de partida para pensar algunos de los problemas planteados. Nuestro objetivo es acotado y se orienta a observar si las relaciones sexuales tienen el mismo peso en el ideal de conducta y en la formación de las parejas.

En el Norte de Potosí, como lo señalara Olivia Harris (1985: 25) en un trabajo basado en comunidades actuales, la pareja tiene un papel central: “las almas casadas pertenecen a lo cultural, viajando por caminos culturalmente reconocidos, y de día, como lo hacen los seres humanos. Las almas solteras en cambio quedan fuera de la esfera cultural, viajando de noche, como los animales y las brujas.” La cultura se basa en la dualidad y se considera muy infortunado morir-se sin haber llegado al matrimonio.

Javier Izko (1986) señala que entre las comunidades del norte de Potosí (Payrumani, Sikuya y Jatun Jila), las relaciones sexuales tienen lugar muy temprano, a veces antes de la primera menstruación, como consecuencia de la inserción de los hijos desde muy pequeños en el trabajo doméstico. La menstruación es interpretada, justamente, como un signo de que la mujer tuvo relaciones con un hombre. Para una pareja ni el inicio del contacto sexual ni la virginidad son determinantes ni centrales, sino que importa el inicio de las relaciones entre los novios y sus padres y una serie de compromisos sociales crecientes de los novios hasta llegar al matrimonio. Esta pareja que comienza, sin embargo, tiene una unión todavía incipiente y requiere de una tutela hasta que se haya mostrado lo suficientemente estable y pueda construir su propia unidad residencial y mantenerse económicamente. Se considera fundamental para el inicio de un matrimonio la compatibilidad de la pareja entre sí y a la vez entre ellos y los padres, y no así el hecho de haber tenido o no relaciones sexuales.

La importancia que tenían las parejas en la sociedad rural indígena se manifiesta en los porcentajes bajísimos de nacimientos de hijos ilegítimos. En dos parroquias relativamente cercanas al área nuestra de estudio, en el norte potosino desde el siglo XVII, el porcentaje de bautismos de hijos ilegítimos se ubicaba en torno al 5-6% en los períodos estables y sólo superaba el 10% cuando había alguna coyuntura de crisis (Tandeter, 2001)¹⁵. Distintas evidencias sugieren que los indígenas incorporaron el ritual del matrimonio religioso pero no su moral sexual

15. Esto se verifica en otras regiones también (Gil Montero, 2004; Gonzalbo, 2001).

que permanecía diferente, diferencia que era visible en los documentos cualitativos que hablan de un comportamiento que no correspondía al ideal buscado.

Entre los habitantes de las Yungas de La Paz, por otra parte, el deseo sexual y la sexualidad activa se le atribuye actualmente tanto a hombres como a mujeres, aunque a edades determinadas. Se considera que cada uno tendrá relaciones con otras personas antes del casamiento, pero una vez casados el adulterio se critica duramente, aunque es menos importante como motivo de separación que la flojera, por ejemplo (Spedding, 1997). Actualmente se considera que, una vez que uno se casa, el sexo debe ser dirigido hacia dentro del matrimonio y que la vida familiar satisface los deseos sexuales, sobre todo después de cierta edad.

Las fuentes que hacen referencia a los chiriguano de nuestra área de trabajo no detallan mucho sus hábitos sexuales. Es llamativo que siempre se habla de ellos en términos de “familias”, y es más criticada su tendencia a la guerra que sus costumbres morales. Entre otras cosas se afirma que admiten la poligamia, y que ajustan su comportamiento a ciertas normas que llaman la atención de muchos frailes por lo “avanzadas”¹⁶. Estos testimonios, sobre todo los franciscanos, podrían considerarse poco apropiados para un análisis como el que estamos proponiendo, ya que probablemente estuvieran destinados a convencer a los superiores de la predisposición de estos indígenas para recibir el cristianismo. Sin embargo, tienen algunos elementos interesantes para aportar, puesto que no demonizan a los indios en oposición a los españoles, sino por el contrario, muestran algunos desajustes propios de la interacción de los dos grupos. De los chiriguano decía un escrito anónimo (probablemente del siglo XVIII),

“El adulterio es castigado terriblemente hasta pagar con el pellejo [...] y sino el adúltero es despojado de sus bienes. La viuda rara vez halla con quien casarse, la soltera notada de vicio se suele quedar para puta y el práctico tal vez habrá notado que algunas solteras con leve desliz y este violento y contra la naturaleza publicado ya suele quedar para mala mujer. [...] Las adúlteras sacrílegas y ramerar en habiendo un poco de plata suelen ser para los mas honrados viracochas [los blancos] y estas ramerar que entre bárbaros chiriguano no habría quien les diese los buenos días, suelen ser honradas y cortejadas”¹⁷.

Uno de los derechos exigidos por los chiriguano en el tratado que hicieron con los misioneros para dar comienzo a la misión de Tariquea (en la frontera oriental de nuestra región de trabajo) también en el siglo XVIII, fue que los misioneros no debían presionarlos para convertirlos (Susnik, 1968:78). Debían tolerar, además, la poligamia entre los indios que permaneciesen infieles. La poligamia tenía un significado social muy importante, sobre todo para los caciques. Cada uno de ellos por norma tenía una mujer residente en los pueblo de su dependencia. Estas mujeres formaban parte de una red de relaciones que era importante

16. Archivo del Convento Franciscano de Tarija, en adelante ACFT, M 22.

17. ACFT, M 82.

para consolidar los lazos entre los pueblos, lazos fundamentales para la supervivencia de este grupo que estaba en constante guerra en defensa de sus tierras (Susnik, 1968: 84, 102).

Que la sexualidad no se basara en la continencia no significa que no tuviese sus normas. Como hemos visto en estos breves ejemplos, lo “natural”, el estado ideal no es (ni era) la castidad sino la unión de los sexos. Y la relación sexual no tenía el peso que tenía en la sociedad cristiana como determinante (al menos ideal) del matrimonio. En estos testimonios se observa que las relaciones de pareja están regidas por normas que con frecuencia difieren de las cristianas pero que explican lo que se ha observado en muchas comunidades indígenas del pasado, que es la estabilidad de las familias (entendiendo que familias incluye formas diversas y no necesariamente la nuclear) y no la desorganización descrita por muchos párrocos. Con esta afirmación no queremos abarcar todas las situaciones, ya que en otros espacios geográficos la realidad era diferente, en parte como consecuencia de la desestructuración propia de la conquista, en parte por las distintas formas de organización indígena. Lo que queremos es matizar la antítesis discursiva de orden español y desorden indígena.

4. El comportamiento real

Lejos de presentar dos caras opuestas y ordenadas de una realidad, las prácticas de españoles e indígenas aparecen en los documentos de nuestra región como muy heterogéneas y desordenadas. Uno de los argumentos más desarrollados en las fuentes para explicar esta irregularidad, es que la presencia de la frontera permite ciertos comportamientos que en un contexto de mayor estabilidad serían intolerables, a la vez que hace difícil la tarea de control.

Para los misioneros encargados de llevar el *orden* a los indios, la región tenía al menos dos grandes obstáculos que había que superar: las supersticiones y costumbres de los pueblos no sometidos, y el ejemplo dañino de los malos cristianos. Los soldados o los criollos que avanzaban dentro de la frontera eran con frecuencia enemigos para los misioneros. Los franciscanos se quejaban con amargura que lejos de constituir un ejemplo de cristianismo para los neófitos, fueran en realidad todo lo contrario. Particularmente hay un momento crítico en torno a las guerras de independencia (1810-1825) y las décadas inmediatas posteriores, momento en el que los gobiernos criollos reformulan su relación con la Iglesia y les quitan el apoyo a los misioneros.

La distancia habida entre el discurso de lo que debía ser un comportamiento cristiano y la práctica era bastante significativa en la frontera en muchos sentidos. Los cristianos, al menos una parte de ellos en el período que analizamos, tenían un comportamiento muy parecido al que decían tenían aquellos a quienes debían instruir, indios, negros y mestizos, ya que con frecuencia se amancebaban o tenían más de una mujer. Esto no excluía a los religiosos. Los misioneros convivían con frecuencia con chiriguano no convertidos, con el objeto de “domar sus corazones”. En este contexto se dieron diversos estilos

de convivencia. Algunos, como comenta Fray Antonio Comajuncosa acerca de un ejemplo de la segunda mitad del siglo XVIII, se mantenían al margen de las tentaciones de la carne, que eran frecuentes, despertando la curiosidad de los chiriguano.

“Juntáronse estos religiosos en Pilipili y con su paciencia y caridad iban domando aquellos corazones ferinos, de modo que, no sólo permitían que bautizasen sus párvulos, sino que al ver su constancia y utilidad les presentaron a dos de sus hijas principales, para que se casasen con ellas. La propuesta fue bárbara; pero la abnuecia los llenó de asombro; pues no acababan de creer que fuesen hombres unos sujetos, que ni sabían embriagarse, ni gustaban de juntarse con mujer. (Comajuncosa, 1993: 95).

No todos los religiosos lograban mantener un comportamiento adecuado a sus funciones. A ellos también se los acusaba de tener sus mancebas, participar y a veces generar las borracheras y abusar de su autoridad con las mujeres solteras y a veces incluso con las casadas. El comandante de la frontera chiriguana Don Bernardino Bazán sostenía que le resultaba difícil convencer a los soldados que permanecieran recluidos en el cuartel, como pedían los frailes bajo el pretexto de los abusos contra las indias. Frente a la conducta escandalosa de los religiosos, Bazán decía que los soldados preferían ser frailes para poder gozar de la libertad que ellos tenían¹⁸.

El expediente de Bazán es del año 1802. En esos años, y particularmente en la frontera austral de Tarija, las peleas entre los Padres Franciscanos por un lado y los hacendados y militares por el otro eran constantes. Para los franciscanos, el odio que tenían los indios contra los Padres “era atizado por otro grupo de cristianos, vecinos del Bermejo, aún más perversos que ellos, y tan empeñados como ellos en que los misioneros desocupasen aquellos lugares, para vivir sin frenos a sus anchuras” (Corrado y Comajuncosa, 1990: 280).

Los sinsabores de los franciscanos en la frontera chiriguana en realidad generaron pocas conversiones. La imposición de las normas cristianas entre los grupos indígenas que tenían como objetivo introducir el orden en medio del teórico caos moral en que se vivía, para la vida concreta de los chiriguano tenía implicancias que iban mucho más allá de las formas familiares. Las prohibiciones cristianas, sobre todo la de los matrimonios poligámicos y la del casamiento de fieles con infieles, así como el fomento de la familia nuclear contribuyeron a una paulatina división entre cristianizados y no, que se manifestó en una fuerte oposición a las misiones.

Los misioneros poco pudieron hacer en sus prédicas entre los chiriguano ya que éstos no aceptaron las normas cristianas. La única manera de convertirlos fue a través del mestizaje, que para Susnik fue el verdadero triunfo de la

18. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, en adelante ABNB, Expedientes Coloniales, en adelante EC 1802 N° 30.

sociedad cristiana y que en definitiva significó el abandono de gran parte de sus antiguas pautas culturales. Los hijos mestizos fueron educados fuera del sistema chiriguano y sólo así se logró imponer algunas normas.

5. Entre lo ideal y lo real: las apariencias

El cuidado de las apariencias o la doble moral fue en Europa la manera de desarrollar una sexualidad clandestina, respuesta parcial a las frustraciones y desaveniencias que circulaban en la sociedad¹⁹. Como hemos visto en los relatos anteriores, también en Padcaya existía una notable diferencia entre el comportamiento ideal y la práctica de los cristianos viejos en estas tierras de frontera. La frontera de guerra parece haber sido un espacio en el que estaban permitidos ciertos comportamientos que en un contexto de mayor estabilidad (o probablemente también en un contexto de mayor distancia social) hubieran sido intolerables. Por una combinación de circunstancias -entre ellas, la lejanía de las autoridades que frecuentemente residían en las ciudades principales, la dureza de la vida que tenía como consecuencia que pocas personas quisieran vivir allí y por ello que fueran mayores las prerrogativas-, la libertad sexual, o el abuso eran frecuentes. Los españoles, al menos una parte de ellos, se comportaban en forma muy semejante a la que se sostenía era una conducta propia de indios, negros y mestizos, ya que a menudo se amancebaban o tenían más de una mujer. Dentro del grupo de españoles no quedan exentos los religiosos, algunos de los cuales como dijimos también tenían sus mancebas, participaban y/o generaban las borracheras y aprovechaban su influencia sobre las mujeres.

El abuso de autoridad por parte de los españoles (civiles, militares y eclesiásticos) aprovechando las circunstancias de subordinación indígena era muy frecuente en esta región, y muestra una de las caras de la conducta “desarreglada” entre los primeros. Este comportamiento abusivo, sumado al poco control propio de la frontera y a la escasa presencia de autoridades podría explicar parte de los nacimientos de españoles ilegítimos que encontramos en nuestro análisis de Padcaya²⁰.

Lo que quizás es más difícil de explicar es por qué no hay casi diferencias entre estos bautismos de hijos ilegítimos españoles si los comparamos con los de los indios y mestizos, o en otras palabras, por que son tan pocos los bautismos de ilegítimos entre estas dos etnias, teóricamente de conducta tan desarreglada para el parámetro cristiano. Con relación a los indios, planteamos como hipótesis que en las comunidades rurales también era importante la constitución y estabilidad de las parejas, aunque éstas estuvieran fundadas en una moral

19. Alain Corbin, en Simonnet (2004: 101).

20. La presencia de la frontera no es la única explicación de la ilegitimidad entre españoles, puesto que la encontramos a lo largo de todo el continente y en las más diversas circunstancias. Lo que sí puede explicar es su intensidad, principalmente por los desequilibrios entre los sexos y por la lejanía de las autoridades.

sexual diferente a la cristiana. Esta hipótesis se basa, además, en los resultados del análisis de muchas otras parroquias de indios en las que la ilegitimidad era realmente muy baja. Dentro de este colectivo nos manejamos con promedios que pueden ocultar diferencias internas, puesto que convergían en la parroquia grupos con prácticas distintas, como los provenientes del altiplano y los de la selva. La fuente utilizada no nos permite analizarlos en forma separada. Tampoco podemos saber si alguno de ellos prevalecía numéricamente.

Si nos concentramos en los mestizos y nos apoyamos en los postulados de Susnik, fueron justamente ellos los que lograron vencer la resistencia de los grupos indígenas que se habían mantenido al margen de la conquista. En particular nos interesa el caso de los chiriguanos, que sólo a través del mestizaje aceptaron normas que atentaban directamente contra algunos pilares de sus relaciones sociales, tales como la monogamia o la forma nuclear de la familiar. O dicho de otro modo, el mestizaje fue la puerta por la que entraron los chiriguanos al mundo cristiano y la manera más efectiva de homogeneizar siquiera parcialmente las prácticas.

Hay otras vías a explorar para explicar los contrastes aparentes habidos por un lado entre las diferentes concepciones de la sexualidad (una basada en la castidad y la otra no) y por el otro estos porcentajes de ilegitimidad tan homogéneos que encontramos. Edmond Temple, un viajero inglés que pasa por la región hacia el final de las guerras de independencia, nos da una pista sobre la que nos extendremos a continuación.

En diciembre de 1825 Temple vino a este continente a realizar un informe sobre la minería en Potosí. Desembarcó en Buenos Aires y recorrió a caballo las actuales Argentina y Bolivia hasta llegar a su destino, donde se quedó un año. Desde su llegada y a lo largo de todo el viaje fue realizando en forma marginal algunas anotaciones acerca de sus impresiones sobre las mujeres de Sud América, siempre en relación con las europeas. Comenzó sosteniendo que no había mujeres comparables a las inglesas: “Un inglés, y cualquier viajero imparcial, de cualquier país que fuera, debe admitir que las mujeres más hermosas del mundo son las inglesas; comparadas con ellas las indias están lejos de ser hermosas, aunque he visto algunas con formas muy finas” (Temple, 1830: 269). A medida que avanzaba en su viaje fue cambiando de opinión y sus comentarios se tornaron más frecuentes, apasionados y febriles. Las mujeres del Perú, escribía, tienen más encantos que armas espirituales tiene la iglesia de Roma para imponerse a través del terror (Temple, 1830: 411). El viajero escribía asombrado por ciertas costumbres que consideró más liberales que las propias, aunque también reflexivo sobre las apariencias y su contraste con la realidad. Lo que más le llamaba la atención era la forma desprejuiciada de conducirse de ellas que podía llevar al engaño a un extranjero²¹.

21. “Las maneras libres y corteses de las mujeres sudamericanas indujeron a algunos viajeros a la conclusión de que sus actitudes eran invitaciones abiertas al flirteo y a un trato poco ceremonioso

Su mirada, curiosamente, no se asocia a la de los “españoles” (los europeos en Sudamérica) *versus* los indios, sino que de alguna manera agrupa a los habitantes de este continente como su “otro” cultural. Desde esta distancia en sus reflexiones es capaz de encontrar y recordar enormes diferencias entre las mujeres inglesas y las francesas, por ejemplo, y ninguna o muy pocas entre las “sudamericanas”. En otras palabras, a los ojos de este inglés había una suerte de barniz que hacía semejantes a las mujeres sudamericanas y que, además, las hacía aparentar ser mucho mas “liberales” de lo que en realidad eran.

Así como para este viajero las mujeres tenían una manera tal de comportarse que llevaba a la confusión, probablemente los hombres de la iglesia encontrarán algunas costumbres indígenas en apariencia demasiado libres y promiscuas en comparación con las que estaban habituados en España. El mismo Temple se sorprende de ciertos hábitos de los habitantes del altiplano en viaje, como el dormir todos juntos, hombres y mujeres, aún con personas desconocidas. Son también conocidas las libertades que había en los contextos de fiestas y borracheras entre los indios, quienes sin embargo mantenían su estabilidad familiar. En resumen, las que para el parámetro de Temple o de los misioneros eran prácticas que evidenciaban conductas desordenadas o licenciosas, no tenían en realidad “consecuencias proporcionales” factibles de ser medidas a partir de la ilegitimidad. Estas libertades se daban en un contexto también normado, que les resultaba difícil de ver a sus contemporáneos observadores.

Otra paradoja que se superpone a las que estamos analizando complementándola es que una gran parte de estas poblaciones de prácticas teóricamente desarregladas eran a la vez profundamente religiosas²². Quizás resulte lógico pensar en un proceso de cristianización heterodoxa y resignificada entre los indígenas, quienes provenían de tradiciones muy diferentes y que probablemente reinterpretarían lo aprendido. Como señalamos pocos párrafos antes, no es imposible que los indígenas incorporaran algunas prácticas que les resultarían más cercanas o aceptables y no otras. Un relato maravilloso de mediados de siglo XVIII nos ayuda a ejemplificar esta afirmación.

Fray Miguel de la Peña recorrió las misiones chiriguanas en 1765. Como muchos otros relatos de visitas entre los indios, el suyo cuenta como combatió las supersticiones y como su combate “fue exitoso”. También describe la situación observada entre los infieles. Lo más interesante de su relato, sin embargo, es que transcribe el rezo que le hace un cacique a Nuestra Señora de Belén cuando el fraile le explica el poder de Dios.

o familiar; pero se sabe muy bien como son de propensos los hombres a interpretar la más leve y descuidada expresión de una acción femenina como un avance hacia ellos, aunque en ese momento todos los pensamientos de ella hayan sido puros como un copo de nieve que cae del cielo. Yo mismo pensé a veces en el amor condescendiente de una dama, y besé con deleite y pasión la mano que me brindó con amistad, mano de quien jamás hubiera tolerado que toque sus labios.” (Temple, 1830: 409).

22. Para otras regiones cercanas ver Otero (2004).

“Preguntándome un día el capitán cual era mi Dios, respondile que mi Dios era el que había creado todas las cosas que veía que eran las estrellas, la luna, el sol, y todo aquello que el podía imaginar [...] [el cacique entonces comprendiendo su poder le pidió a la imagen de Nuestra Señora de Belén] que le diese larga vida, buena, y mucho maíz para tomar chicha, y traerle muchos tobitas, y diciendo esto se levantó, fue hasta su casa, trajo un bastón y le entregó, que ella era capitana [...]”²³.

Con una sola visita el misionero había logrado que se admita el culto a la Virgen entre estos indígenas y que se aprenda a rezarle. Sin embargo la Virgen era para el cacique su capitana y lo que éste le pide son las cosas que probablemente le pediría a sus Dioses: larga y buena vida, maíz y chicha abundantes, y esclavos tobas.

El culto a los Santos o a la Virgen, así como el matrimonio religioso son algunos de los aspectos “visibles” de la cristianización que fueron asimilados con relativa facilidad, entre otras cosas porque se solapaban con prácticas o formas locales. Más complicado debe haber sido lograr que el contenido de las plegarias o la aceptación e incorporación de las normas morales cristianas relativas a la sexualidad (aspectos desarrollados en silencio, en la intimidad de la vida privada y muy difíciles de conocer y censurar) se incorporaran junto con lo visible.

El cristianismo resignificado, sin embargo, no fue patrimonio exclusivo de las poblaciones indígenas, sino también de las españolas. Hay algunas sutilezas relacionadas a las apariencias también en este aspecto. Mientras las borracheras andinas eran públicas, la ruptura de las normas entre los frailes que citamos se hacía cuidando más las formas y solamente pudo salir a la luz por un pleito con el jefe de cuartel que se decidió a espiarlos por las constantes denuncias. Los frailes se permitían ciertas libertades frente a los indígenas, pero se cuidaban frente a sus superiores e incluso frente a los otros cristianos. En otras palabras, lo que en apariencia podía resultar muy contrastante, en la práctica (en el porcentaje de bautismos de hijos ilegítimos) puede resultar semejante. En el mundo cristiano las apariencias se cuidaban, y probablemente los españoles –al contrario de las damas puras como la nieve- aparentaban ser mucho menos “liberales” de lo que en realidad eran...

Hasta aquí hemos hablado de la existencia de la frontera como un borde de guerra (aunque tenía otros componentes también) donde se toleraban algunas prácticas poco ordenadas. Los ejemplos que hemos citado, sin embargo, muestran la existencia de otra frontera en el acto mismo de la ruptura de las normas: los espacios de interacción étnica. Los frailes tenían mancebas indígenas y se cuidaban bien de ocultar su comportamiento frente a sus pares; las chiriguanas de mala conducta (según parámetros de su propia sociedad) no eran aceptadas por los indígenas como pareja, sino que eran dejadas para los *viracochas* (los

23. ACFT; Misiones entre infieles, M10.

blancos). Si bien este espacio de interacción no fue el único en el que se tendía a comportamientos heterodoxos, lo cierto es que muestra una alta frecuencia, al menos desde los documentos analizados.

La semejanza interétnica en el indicador de ilegitimidad, sin embargo, no significa que no hubiera diferencias entre cada uno de los grupos. ¿Exactamente en qué punto radicaba la diferencia entre las etnias? Parece haber acuerdo en los testimonios analizados que hay ciertos aspectos en los que cada hombre se asemeja a los demás²⁴. En el Tercero Catecismo el autor alude a esta semejanza frente a una pregunta teórica de sus oyentes, cuando explica que es normal, humano, sentir los deseos de la carne, y que no por ello se vive en el pecado mortal permanente, siempre y cuando uno actúe sobre ellos. Temple hace referencia a esta “inclinación natural” cuando señala que los hombres son propensos a interpretar cualquier señal de una mujer como una invitación al amor. Los chiriguano consideran parte de la condición de hombre el beber y tener trato con las mujeres. Los “impulsos naturales”, entonces, existían en todos los hombres; lo que parece marcar la diferencia es la actitud que se tenía frente a ellos. O quizás, más que la actitud que se tenía, la concepción de la actitud que se debería haber tenido. En la práctica, como hemos visto, estas actitudes variaban coyunturalmente y no siempre iban de la mano de las normas.

6. Conclusiones

Este estudio nació como consecuencia de un resultado imprevisto. Esperábamos encontrar diferencias significativas en la ilegitimidad entre las distintas etnias que poblaban la parroquia de Padcaya, en la frontera austral chiriguana. Esperábamos también que hubiera variaciones en este indicador relacionadas con los cambios en la frontera de guerra, variaciones que existían, pero que eran poco significativas. En rigor si observamos los datos con independencia de lo esperado, lo que vemos es que en Padcaya la ilegitimidad muestra más las semejanzas que las diferencias entre las etnias, con una sutil repercusión en la distancia entre los grupos cuando la frontera de guerra se aleja.

¿Por qué nuestros datos “duros” indican semejanzas y los cualitativos diferencias? El camino que seguimos para responder esta pregunta se inicia con la búsqueda de las diferencias en las normas. El aspecto normativo sobre el que nos centramos lo sugieren los estudios de Goody y su afirmación acerca de la existencia de una característica muy distintiva del cristianismo con relación a casi todo el resto de las religiones del mundo: la sacralización de la castidad. El estado ideal del hombre es el de la castidad, la contención, la virginidad en las mujeres. El acto sexual cobraba así una importancia central en aspectos tales como la indisolubilidad de una pareja. Entre los indígenas, en cambio, lo natural

24. Las diferencias entre los géneros y entre las clases sociales que se plantean todo el tiempo en las fuentes, no han sido objeto de este trabajo.

y esperado era vivir en pareja, mientras que las relaciones sexuales no eran determinantes para nada.

En los discursos, sobre todo los eclesiásticos, estas diferencias se manifiestan en una suerte de exacerbación de los aspectos que se veían como anómicos y que acentuaban las diferencias con lo hispano. Los relatos destacan circunstancias de desbordes (las borracheras y la promiscuidad), así como actitudes proclives a ellos (la liberalidad de las expresiones y de las costumbres).

Estas diferencias en cierto modo apoyan nuestras hipótesis pero no los resultados. Una serie de argumentos destacan la existencia de diferencias interétnicas que se ubican en lo normativo y en lo discursivo. Pero, por otro lado encontramos que un indicador sugerente como el de la ilegitimidad, nos muestra menos diferencias que las esperadas. La lectura de fuentes cualitativas acerca de las prácticas tanto hispanas como indígenas muestra también algo muy distante de ese comportamiento dicotómico.

Se podría argumentar como una crítica a nuestro planteo que hemos elegido mal el indicador, ya que posiblemente haya otros indicadores o caminos más eficaces para mostrar las diferencias. Efectivamente, a partir de algunos indicios podemos entrever la existencia de diferencias en el significado que tenían las relaciones sexuales pre y extra matrimoniales entre indígenas y cristianos, en el papel que tenía la virginidad en el honor femenino, en la importancia que se le daba o no al hecho de guardar las formas o de contener al menos públicamente los impulsos sexuales, y en la relación al menos ideal que había entre el contacto íntimo y el matrimonio cristiano. Posiblemente las diferencias se manifestaran, también, en la elección de la pareja para la convivencia estable.

Una ilegitimidad relativamente baja con pocas diferencias interétnicas en una frontera de guerra, empero, es un indicador elocuente. Nos muestra que a pesar de todas las dificultades, a pesar de la poca cantidad de neófitos que tenían las misiones, a pesar de la complejidad étnica, y a pesar de todas las adversidades que parecen infinitas en los discursos de los eclesiásticos, la cristianización en realidad fue prácticamente masiva.

Sin embargo, este cristianismo no era el mismo que en España. Hemos distinguido dos conjuntos de diferencias, aunque podría haber muchas otras más. La primera está relacionada a la evangelización resignificada entre los indígenas. Propusimos que si bien pudieron incorporarse muchas prácticas provenientes del cristianismo y visibles, como por ejemplo el casamiento por la iglesia, esto no significaba que junto con las prácticas se incorporaran todas las normas morales.

Indirectamente la mirada de Edmond Temple nos hace poner la atención en lo poderoso que es el contacto entre las culturas, por más que se sigan percibiendo contrastes entre las etnias. Como ya señalamos, desde una determinada perspectiva él no distingue tanto a españoles de indígenas, sino a europeos residentes en el viejo continente, del conjunto de habitantes del nuevo. La convivencia y la experiencia de vida en América parecen haber impregnado también a los portadores de las normas, y no sólo en las apariencias, hasta prácticamente borrar las diferencias a los ojos de un extranjero. En parte por ello el cristianismo

en América se difundió resignificado y diverso, tanto por la forma en la que fue incorporado por los indígenas, como por la influencia que el contexto americano tuvo en los propios españoles.

Además de españoles e indígenas en nuestro análisis incluimos a un tercer grupo que tradicionalmente fue considerado casi como sinónimo de ilegítimo: el de los mestizos. A pesar de todos los estigmas, a pesar de su posición ambigua e imprevisible en nuestra sociedad estamental, a pesar de lo que de ellos se decía, los valores que encontramos de ilegitimidad son también bajos y semejantes a los de las demás etnias. Esta constatación parece avalar la afirmación de Susnik: fue a través del mestizaje que se logró incorporar a los chiriguano a la sociedad cristiana. Valen para ellos las afirmaciones que hicimos con respecto al cristianismo resignificado y masivo.

Bibliografía citada

- BESTARD, Joan (1998). *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BJERG, María (2004). *El mundo de Dorothea. La vida en un pueblo de la frontera de Buenos Aires en el siglo XIX*. Buenos Aires: I Mago Mundi.
- COMAJUNCOSA y HORTET, P Fr Antonio (1993). *Manifiesto histórico, geográfico, topográfico, apostólico y político de lo que han trabajado, entre fieles e infieles los misioneros franciscanos de Tarija. 1754-1810*. Edición fiel del original con introducción y apéndice del P Gerardo Maldini. Tarija: Editorial Offset Franciscana.
- CORRADO, Alejandro y COMAJUNCOSA, Antonio (1990). *El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones*. Tomo II, Tarija: Editorial Offset Franciscana.
- FOUCAULT, Michel (1996 [1976]). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- GIL MONTERO, Raquel (2994). *Caravaneros y trashumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (2001). "Familia y convivencia en la ciudad de México a fines del siglo XVIII". En: Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.). *Familias Iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*. México: El Colegio de México, pp. 163-178.
- GOODY, Jack (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Editorial Herder.
- GREEN, Edward (1999). *Indigenous theories of contagious disease*. California: AltaMira Press.
- GRUZINSKI, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- HARRIS, Olivia (1985). "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer". *Allpanchis*, Barcelona, 25, año XV, Vol. XXI.
- IZKO GASTÓN, Javier (1986). "Cóndores y Mast'akus. Vida y muerte en los valles norpotosinos". En: Izko, Molina y Pereyra: *Tiempo de vida y muerte*. Canadá: Conapo, Ministerio de Planeamiento, CIID, pp. 13-168.

- KLUCKHOHN and MURRAY (1949). "Personality formation: the determinants". En: Kluckhohn and Murray (Eds.). *Personality in nature, society and culture*. New York: Knopf, pp. 35-52.
- LASLETT, Peter (1987). *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*. Madrid: Alianza Editorial.
- LAVRIN Asunción (Coord.) (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- MATEO, José (1996). "Bastardos y concubinas. La ilegitimidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense (Lobos 1810-1869)". *Boletín de Historia Argentina y Americana Dr. Ravignani*, n° 13, pp. 7-33.
- Mc CAA, Robert (1994). "Marriageways in Mexico and Spain. 1500-1900". *Continuity and change*, 9 (1), 11-43.
- OTERO, Hernán (2004). "La transición demográfica argentina revisitada. Una perspectiva espacial de las explicaciones ideacionales, económicas y político-institucionales". En: Otero, H. (Director): *El mosaico argentino. Modelos y representaciones del espacio y la población, 1850-1991*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- POTTHAST, Barbara (1998). "Hogares dirigidos por mujeres e hijos naturales. Familia y estructuras domésticas en el Paraguay del siglo XIX". En: Cicerchia, Ricardo (comp.). *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina*. Quito: Abya Yala, pp. 131-147.
- PRESTA, Ana María (1995). "La población de los valles de Tarija, siglo XVI. Aportes para la solución de un enigma etnohistórico en una frontera incaica." En: Presta, Ana María (Ed. y comp.). *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*. Ediciones ASUR.
- ROWLAND, Robert (1998). "Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Una perspectiva regional". En: Pérez Moreda, Vicente y Reher, David Sven (eds.): *Demografía histórica en España*. Madrid: Ediciones el Arquero, pp.72-137.
- SIMONNET, Dominique (2004). *La más bella historia del amor*. Buenos Aires: FCE.
- SPEDDING, Alison (1997). "'Esa mujer no necesita hombre': en contra de la 'dualidad andina'. Imágenes de género en los yungas de la Paz". En: Arnold, Denise: *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- SUSNIK, Branislava (1968). *Chiriguano. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TANDETER, Enrique (2001). "Parentesco y estrategias matrimoniales". En: Boleda, Mario et al. (comps.). *Seminario sobre población y sociedad en América Latina*. Salta: GREDES, pp. 253-266.
- TEMPLE, Edmond (1830). *Travels in various parts of Peru, including a year's residence in Potosí*. Volume 1. London.

- TERUEL, Ana (1999). *La frontera occidental del Chaco en el siglo XIX. Misiones, economía y sociedad*. Tesis doctoral en Historia inédita, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- THOMPSON, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Grijalbo.